

# A BARÁTSÁG MINT BESZÉLY<sup>1</sup>

---

EGYED PÉTER

FOKOZOTTAN ÉRVÉNYES a barátság esetére, mint más jelenségek leírásánál – és itt kimondottan nem akarok valamilyen posztmodern paradigmát alkotni -, hogy az egy történetbe kódol valamit. Akkor van barátság, ha a valakivel kapcsolatos érték-történetünk van, amelyben önmagunk felé is legitimáltan igazságos és jó emberként jelenünk meg. A barátságnak azonban van egy ezt megelőző ontológiája.

Az evidencia, hogy minden barátságban el kell dőlnie a szimpátia kérdésének<sup>2</sup>, azaz, hogy van-e avagy nincs szimpátia, de még annak is, hogy lehetséges lehet-e, létrejöhet-e?!

Ennek az eldőlésnek, ennek a villámcsapásszerű felismerésnek (olyan ez, mint a *colpo di fulmine* az olasz szerelmi regényekben) egy nagyon szép példáját írja meg Elias Canetti *A hallás iskolája* című önéletrajzi regényében. Arról van itt szó, hogy fiatal hősünk gyalogtúrára készül társával – nevezzük így –, a Karwendel-hegységbe. (A dolog majdnem megghiúsul azon, hogy a

---

<sup>1</sup> Amikor címet kerestem e tanulmánynak, eljátszogattam más lehetőségekkel is. Melankolikusan és kissé elirtózva gondoltam vissza egykori barátságaimra. *A barátság mint veszély* milyen szépen kifejezné, hogy ha teljes magánvalónkkal, a személyiségünk teljes kongruenciájával belebocsátkozunk a barátságba – nagyon összetörhetünk, ott maradhatunk kifosztva, áldozatként, akár a szerelemben. De ugyanígy adhattam volna azt a címet is, hogy a barátság mint szeszély, és akkor az akaratosság, a góg, a hiúság, irigység kérdéseivel foglalkozhattam volna mint olyan nem temperált érzésekkel, amelyeket nem tudnak a kezdő lelkű barátok uralni. Végül hát eme akadémikusabb cím mellett döntöttem, nem kevés csodálattal adózván ama fonémának, amely ennyire képes egy egész kérdéskört átszemantizálni.

<sup>2</sup> Max Scheler egy igen jelentős könyvet szentelt a kérdésnek: *A rokonszenvezések fenomenológiájához és elméletéhez*. Halle, 1913. *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* című nagy monográfiájának (Gondolat Kiadó, Budapest, 1979) 799. oldalán jelzi, hogy az erkölcsi közösségek egységét, monizmusát – amelynek csak fenoménje a közösség – végig az előző művében lefektetett alapokon tárgyalja. Ugyanakkor igen élesen exponálja azt a kérdést, hogy a fenomenológiai megközelítésmód egyenesen következménye az esszencialista perspektívának. Barátság-fenomenológiák vannak tehát, a platóni és arisztotelészi megközelítésmódok nagyon is megfelelnek egy fenomenológiai értelmezésnek. Mindig az élményközösség konkrét értékrendjéből kell kiindulni, szemben a szolidaritás közösségével, amelynek értékrendje egy centrális elvont értékre épül. Persze a lovagi kánonokban, avagy a barátság nagyromantikus egzaltációjában éppen a barátság is lehet egy ilyen elvont érték.

mama nem akarja a túrát finanszírozni, de ez egy más kérdés, a barátság és a pénz rettenetes összefüggése, egy más toposz, amelyről nem itt fogunk beszélni.) Végül is ezzel a barátféle Hans Asrielrel indulnak el, az Achen-tónál azonban bekövetkezett a katasztrófa, kiderült, hogy antagonisták, a kifejezés *kizáró* értelmében: vagy én, vagy te. A tökéletes antipátia. Miből derült ki? Ugyan mindketten folyamatosan beszéltek és gondolkoztak is, hegyekről is, meg könyvekről is, de mindig máshol voltak a helyek és más irányba mentek a gondolatok, semmiféle eszmei konvergencia nem jöhetett létre – Canetti nyomatókészítja ezt a tényt, mégis teljesen más tárgyakról és más módusokban beszéltek, nem volt meg a közösség, a régi szép héraikleitoszi *logosz*. És az is fontos, hogy milyen elemi erejű a kizárási folyamat<sup>3</sup>.

Platón Lüsizisében a rokonlelkűség és a hasonlóság a barátságot tételező tényezők. Erősen pszichologisztikus megközelítésében a rokon lelkűség valóban teszi a barátságot, annak fennállása, szubzisztenciája. Helyzetfűggésről is szó van, például a fegyvertársiasság majd a bajtársiasság esetében – amely minden barátság ősfarmája (azért mondom ezt, mert az élethez mint fő értékhez kapcsolódik) – éppen a kényszeres, nem szabad helyzet a döntő determináló összefüggés, – jöllehet úgy szeretnők látni, hogy a barátságban éppen a szabadság mutatkozik meg. Csakhogy a barátság görög filozófiája teljesen más szerkezetű, mint a modernitásé, jelesen a kanti szabadságfilozófiára épülő, amelyben a szabadság a minden autonómia alapjául szolgáló legelvonatb és nem igazolandó transzcendentális előfeltevés. A görög konkrét, személyesebb, megfoghatóbb, mert az egyesről szól. (A következő nagy paradigma, a lovagi barátsága is az, de már roppant általános követelményrendszer, a lovagi becsület kódját fogalmazza meg, amely persze kitér a keresztény lelkületre is. Mindezekben, még Montesquieunél is van valami

---

<sup>3</sup> „Ám úgy tetszik, nem lehet a szavakkal büntetlenül így sokáig bánni, ugyanis amikor Pertisaunál elértünk az Achen-tóhoz, egyszerre váratlanul bekövetkezett a katasztrófa. Hans kinyújtózott a tóparton és napozott, én, ahelyett, hogy követtem volna a példát, fel-alá sétálgattam. Hans összekulcsolta a két kezét a tarkója alatt, s úgy feküdt, lehunytt szemmel. Hőség volt, a nap magasan állt, azt hittem elaludt. Ezért nem is törődtem vele, ott mászkáltam nem messze tőle a parton. Nehéz bakancsom alatt csikorgott a homok, eszembe jutott, hátha a zaj felébreszti Hanst. Ahogy oda néztem láttam, hogy tágra nyílt szemmel, meredten figyel a mozdulataimat, s hogy a szeméből csak úgy süt a gyűlölet. Nem hittem volna, hogy ilyen erős érzésre képes, éppen ez volt az, amit annyira hiányoltam belőle, elámultam hát, látva ezt a gyűlöletet, és először meg sem fordult a fejemben, hogy ez nekem szól s ennek következményei lesznek.” A továbbiakban Canetti mesterien elemzi azt a folyamatot, amelynek eredményeképpen Hans nem tudott megszólalni, elveszték a szavak, elveszett a nyelv. „Hanem hát Hans hallgatott, és ezzel minden szálát elvágott közöttünk.”

roppant monarchikus tendencia, de ezzel Arisztotelész is tisztában volt. Az elvont értékekre épülő lovagi barátság olyan luxus, amelyet kevesek engedhetnek meg maguknak.) Igen lényeges elemzéseket nyújt minderről Max Pohlenz két nagyszerű műve, *A görög szabadság* valamint *A görög ember*. Nagyon nagy ennek a barátságnak a spektruma, Türtaiosz felfogásától, aki egy harcias szakaszvezető hangján dalolja a barátság erényeit az Alkésztisz nagyszerű és igen komplex barátságfelfogásáig.

Az antik írók barátságfelfogása többnyire esszencialista<sup>4</sup>, a lényegre és nem a működésre irányul, van tehát valami idea, szubsztancia, ami realizálódik két ember viszonyában, amely persze egy harmadikat is megnevez. („Barátom ellensége az én ellenségem is.” Ez az elképzelés persze ismét nonszensz az emberiséget transzcendentális feltételezésekben használó felfogások szempontjából. Mert hogy miért kellene fontosabbnak lennie egy elvont parancs üzenetének, annál a ténynél, hogy én esetleg el kell bánjak valakivel, aki ugyan semmi rosszat nem tett nekem?! Kegyetlen is ez a barátság... meg van benne egy nagy paradoxon is: ellenségekből lesznek a legjobb barátok, ugyebár. A helyzetfüggőség pedig ismét arra hívja fel a figyelmünket, hogy az esszencialista megközelítéssel baj van, ellentmondásos, s amennyiben az ember érzelmes lény, ez nem is lehet másként. De a helyzetfüggőséget sem lehet abszolutizálni, ekkor ugyanis elindulunk azon az úton, amelyet Flaubert jelzett be, amikor a barátságot „a legfelületesebb érzésnek” nevezte. Ez a perspektíva kihívó megjelenítése annak a lehetőségnek, hogy a barátságot annak csak egyik összetevőjére szűkítjük. Nem lehet az csupán csak érzés, amely két hasonlót összeköt, ugyanis a barátság minden lehetséges emberi kapcsolat mintája, a viszonyok viszonya, amelyre az összes többi valamilyen módon visszavezethető, vagy vele relacionálható. Végül is, patetikusan is akár, azért kell foglalkoznunk a barátsággal, mert ez az egyetlen lehetőségünk arra, hogy a monolit, sziderális, kozmikus magányunkat – Longfellow írt erről gyönyörűen – feloldjuk, a barátság tehát lehetőség is, meg perspektíva, és kapcsolataink tervezésének prospektívája is. Talán ez a leginkább filozófiai jelentés benne.

Az a barátság, amelyről Platón írt, nagyon is platóni módon viselkedik: két ember kapcsolatához képest egy harmadik tényező, excedens is, meg nem is,

---

<sup>4</sup> Úgy vélem, hogy Max Scheler szolidaritás-elemzése, a 2. lábjegyzetben kijelölt szűkítésekkel pontosan megjeleníti, hogy milyen módon kell érteni a barátság ideális jellegét, szubsztancialitását, esszencialitását: „...bármilyen valóságos és minden lényegi törvényszerűség tekintetében is véletlen okai legyenek is meghatározott személyek *empirikusan valóságos kapcsolatának* – a személyek közössége a lehetséges személy nyilvánvaló *lényegiségéhez* tartozik, s az ilyen közösség lehetséges értelemegységeinek és értékegységeinek is *olyan a priori struktúrája van* (Kiemelés tőlem. E.P), amely elvileg független tényleges magvalósulásainak módjától és mértékétől, helyétől és idejétől.”

kapcsolat és közeg, amelyben különböző erkölcsi és érzelmi, értelmi tartalmak szerveződnek egy végső soron normatív tartományban, amelyhez aztán a kapcsolat felmondásának, a kijelentkezésnek, az árulásnak a kérdése is hozzátartozik<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Amennyiben tehát folytatjuk gondolatmenetünknek ama részét, amely a fenomenológiai olvasatot alkalmasnak és célszerűnek látja, úgy meg kell állapítanunk, hogy önmagában a barátsággal mint egésszel való foglalkozás, a kezdet és a vég idői perspektívái, az, hogy szereplehetőségeket találunk benne, azt jelenti, hogy transzcendentális eszmeként, a priori módon foglalkozunk vele, anélkül, hogy azokba a csapdákbá bonyolódnánk, amelyeket Max Scheler jelzett Kant kapcsán, hogy tudniillik minden kapcsolatnak a megnevezése, egy konkrét érzésre való hivatkozás önmagában már empirizmust jelent. Egy emocionális (fenomenológiai) etika szemben a kanti racionális etikával azt jelentené, hogy az aktus-szerűséget, valamint testiséget kivonjuk tételezéseink rendszeréből, azaz: „A fenomenológiai elemzés is olyan szellemi szinten megy végbe, amelynek a legcsekélyebb köze sincs az egész érzéki szférához, sőt a vitális vagy testi ettől teljesen elkülönülő aktusszférájához, s amelynek belső törvényszerűsége annyira különbözik ezektől az aktusszféráktól és azok törvényszerűségétől, mint a gondolkodás törvényei az érzetek forgatagától.”

A fordulat azonban sokkal radikálisabb, Scheler abból indul ki, hogy az ember etikai természetének a megértésében fel kell adnunk a racionális hipotézist, az ember persze így nem lesz egy érzelmes állat, mert legfontosabb érzelmei szellemének a szeretetére, a *logoszra* utalnak, *belátással szeretik emberségünket, amiben a legfontosabb nem a belátás* – Spinozáról és az értelmi szeretetről Schelernek nem volt valami nagy véleménye –, hanem a szeretet. „Amit tehát itt – Kanttal szemben – határozottan követelünk, az az *érzelmi szféra apriorizmusa*, és annak a hamis *egységnek* a széttörése, amely mindeddig fennállt apriorizmus és racionalizmus között. Az »emocionális etika« szemben a racionális etikával egyáltalán *nem* szükségképpen »empirizmus« abban az értelemben, hogy megpróbálna a megfigyelésből és az indukcióból hozzájutni az erkölcsi értékekhez. A szellem érzésének, előnyben részesítésének, szeretetének és gyűlölésének megvan a saját *a priori* tartalma, amely éppúgy független az indukтив tapasztalattól, mint a tiszta gondolkodástörvények. S itt is, éppúgy mint a másik esetben, *létezik* az aktusok és anyagaik, megalapozásuk és összefüggéseik *lényegszemlélete*. S az egyik esetben éppúgy mint a másikban, »evidenciával« és a fenomenológiai megállapítás szigorú egzaktságával találkozunk.

A barátságban felbukkan ez az evidencia, a fenomenológiai elemzésnek megfelelő tárgyítézés-lehetőség a barátság, éppúgy, mint a szerelem. Éppen úgy mondjuk azt, hogy „a barátom”, mint ahogy kimondjuk a „szeretem”-et is. És megvan benne a öntételezésnek, a reflexiónak az az automatizmusa is, amelynek során szerkezetében, strukturálisan jelentkezik, *ahogyan beszélünk benne, majd róla*, majd az a százféle gesztus, amely összerakja a rendszert, és amely a magabiztosságunkat adja, meg a spontaneitásunkat a baráti együttlétben. Mindig tudjuk, hogy *miről van szó*.

Másfelől azonban a scheleri elemzések több ponton is igen problematikusaknak tűnnek: az egyik a filozófiai racionalizmus módszertanának az a hagyományos perspektívája, amely – Descartes-tól Hegelen át Lévinasig arra figyelmeztet, hogy a testiség kérdését a filozófiában sok szempontból nemhogy nem

A platóni és arisztotelési művek olvasatának van egy érdekes és igencsak használható módja, a sztagirita bizonyos munkáit, avagy munkáinak fejezeit úgy is lehet olvasni, mint adott platóni helyek, fejtegetések, problematikák és tematikák *folytatásait*. Nem lehet itt céloznom ennek a kérdésnek a módszertanába belemenni, csak jelzem, hogy pontosan úgy látom leképezve a *Lüszisz* valamint *A lakoma* barátságproblémáját a *Nikomakhoszi etika* híres nyolcadik fejezetében, ahogyan – amint vélem –, az ötödik fejezet a *Gorgiász* problematikáját folytatja és mélyíti el, különös tekintettel az igazságosság (*dikaioszüné*) problematikájára.

Mint ahogyan Platónnál, az arisztotelési *fekvésben* (alakzatban, összefüggésrendszerben) is kellemes a barátok közt lenni, kellemes *dolog*, főként ha a barátok a szellem, a szív avagy a pénz arisztokratái. Megengedhetik maguknak a barátság esztétikai dimenzióját. Arisztotelész is azokról beszél még, akik kiállották a fegyvertájiasság és a bajtársiasság próbáját is. Ilyen értelemben a Déliónnál történtek a harcos, fegyveres férfitársadalom barátságsgeszményének az ikonja.

Tulajdonképpen két, szervesen összetartozó történet van, s mindkettőnek Alkibiadész és Szókratész a hősei.

Plutarkhosz, a *Párhuzamos életrajzokban*<sup>6</sup> a következőképpen írja le az alaptörténetet: „Még gyermekifjú volt (ti. Alkibiadész), amikor részt vett a potidaiai hadjáratban. Közös sátorban aludt Szókratésszal, és az ütközetben egymás oldalán harcoltak. Az egyik heves csatában mindketten kitüntették magukat. Alkibiadész megsebesült, de Szókratész ott volt mellette, és az életét, sőt a fegyvereit is megmentette az ellenségtől. Igazság szerint Szókratészt kellett volna kitüntetni vitéz magatartásáért, de a hadvezérek hajlottak rá, hogy Alkibiadészt jutalmazták meg előkelő származása miatt. Szókratész, aki szítani kívánta fiatal barátja dicsőiségvágyát, Alkibiadész vitézsége mellett tanúskodott, és sürgette a hadvezéreket, hogy neki ítéljék

---

megkerülni, hanem igenis alkalmazni kell. Térbeliségünkön túl ez egy olyan bonyolult rendszer, amely a társadalmi mezőbe is „beír” bennünket. A szellem fogalmának alkalmazása is igen problematikussá lett Cassirer és Heidegger híres davosi vitája óta, nem is beszélve Derrida dekonstrukciós kísérletéből adódó tanulságokról. Ha tehát a szellem fogalmát manapság használjuk, meg kell teremtenünk hozzá a mindig is célszerű *modus operandi*t.

Ha a platóni dialógusokat e határozmányokkal olvassuk, akkor azt mondhatjuk, hogy teljes mértékben megfelelnek a fenti feltételeknek, mindig egy helyzetben és egy kontextusban közelednek a definícióhoz, megállapítanak egy nyelvezetet és közlik annak terminusait az aktorokkal, végeredményben felfedik a problémát, amely mindig egy közös aktus – logosz –, Platón soha nem hagy helyet a magánnyelvezetnek.

<sup>6</sup> Inkább idézem itt Plutarkhoszt, mint a kissé részeg Alkibiadész terjedelmes Szókratész-apológiáját *A lakomából*.

oda a győzelmi koszorút és a teljes fegyverzetet.”<sup>7</sup> Ebben a történetben az a zavaró, hogy Plutarkhosz némiképpen ellentmond *A lakoma* azon beállításának, hogy csak Szókratész volt képes Alkibiadész féktelen becsvágyát (ezt az elfajzott *agónt*) korlátozni. Mindent összevetve tehát Szókratész jóban-rosszban abszolút tekintély volt Alkibiadész előtt, alighanem az egyetlen egész fantasztikus élete folyamán.

A második történet azért érdekes a barátság szempontjából, mert mintegy szimmetrikusa az előzőnek: megmentettből megmentő lesz, kiegyenlítődik a mérleg: „Más alkalommal Délionnál csatát vesztek, és az athéni sereg megfutamodott. Alkibiadész, aki lovon vett részt a harcban, meglátta, hogy Szókratész néhányadmagával gyalogosan menekül. Nem hagyta el, hanem ott maradt mellette, noha az ellenség erősen szorongatta őket, és több athénit megölt körülöttük. Ez azonban jóval később történt.”

Fegyvertársiasság, bajtársiasság a szubsztanciája ennek a férfibarátság-nak, ugyanakkor azonban a baráti közösség vitaközösség is, azaz szellemi közösség, és amennyiben a poliszt érintő valamely kérdésben konszenzuális, úgy politikai közösség is – de ettől a feltételezettségtől akár el is tekinthetünk.

Mi van azonban a női közösségekkel illetve a nők barátságaival, avagy a női barátsággal – látjuk, hogy ezek a megfogalmazásmódok nem takarják szükségyszerűen ugyanazt a tartalmat – , a görögöknél, és általában?!

Ennek a kérdésnek a megválaszolásához másik kettőt legalább is jelezni kell:

1. van-e egy sajátos, a férfiakétól nyelvészeti eszközökkel elkülöníthető női nyelvezet? (Ez a kérdés a múlt század hetvenes éveitől pulzál a szakirodalomban. A sajátos női nyelvezet mellett érvelő egykori aktorok – elsősorban Marinella Righini – ma már szkeptikusak, és ők is inkább az általában vett női kommunikáció metakommunikációs sajátosságaira helyezik a hangsúlyt.

2. a *phüszisz* kérdése. Nyilvánvalónak tűnik a számomra, hogy a női természet prioritásai mások, sokkal közelebb vannak a teremtéshez, és egy másik értelemben vannak benne az Éroszban, a legfőbb görög Istenben, törvényben, a világ tengelyében.

*A görög női társadalomnak nem volt hangja.* Ahogyan a felszabadítás teológusai-filozófusai a második és a harmadik világ vonatkozásában megfogalmazzák, hiányzik az *atto de hablar*, nincs a beszédnek aktusa, nem lehetséges. Az egyetlen női tanító közösség a Szapphóé, a lesboszi nőközösség azonban nem nyilváníthatja meg a görög női társadalom egészét. (Az i.sz. II. században élt asszír gondolkodó, Lukianosz, a nagy hellenista szintézis megalkotója azonban semmi jót nem tudott már mondani a hetérákról – az egykori nagy görög társadalom szereplőiről, – ezeknek már semmi közük nem volt a *paideia*hoz, mint ahogy akkoriban már semminek nem volt köze ahhoz.)

---

<sup>7</sup> Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok*. Magyar Helikon, 1978. 415.

A jósdák és a szent helyek papnői nyilván fontos szerepet játszottak a kommunikációban, beleértve a politikai üzenetek továbbítását. Ez azonban mai fogalmaink szerint valamilyen titkosítása volt a politikai kommunikációnak.

Ennek a társadalomnak azonban nagyon nagy a súlya: elsősorban a görög mitológia istennői az e mellett felhozható legfontosabb érv: Héra, Athéné, Afrodité és társaik minden fontos funkcióban megjelennek.

Az amazonokról –mint a férfitársadalomnak megfelelő harcos női népről – egyet mond a mitológia és más a történetkutatás. Lehet, hogy ez egy kaukázusi női törzs volt a harcos régmúltban, lehet, hogy egy működés, amit az otthon maradt nők gyakoroltak szükség esetén.

De tartozunk Platónnak azzal, hogy megjegyezzük: éppen a modell-értékű *Szümposzión*ban állít emléket Alkésztisznek<sup>8</sup>, megmutatván, hogy az önfeláldozás erénye a maximum, amelyet a barátságban meg lehet jeleníteni, ez az abszolút felső határ, minta, mérték, etalon. És eme erény gyakorlásában egy nő (is!) mutatja nekünk az utat: „Sőt egymásért meghalni egyedül a szeretők hajlandók, nemcsak a férfiak, de még a nők is. Ezt az állítástom kellőképpen tanúsítja a hellének előtt Alkésztisz, Peliasz lánya. Ő volt az egyetlen, aki kész volt férje helyett meghalni, pedig annak élt még az apja és anyja is; s az ő szeretete Erósz által annyira felülmúlta az övét, hogy szinte idegeneknek látszottak saját fiuk előtt, csupán névleg hozzá tartozóknak. Ezt tette ő, s ezt a tettét nemcsak az emberek találták csodálatosan szépnek, hanem az istenek is; és ezért, bár sokan hajtottak végre sok szép cselekedetet, az istenek csak nagyon kevésnek adták meg, hogy lelke az Alvilágból feljöhessen<sup>9</sup>, az ő lelke azonban visszajöhetett, annyira csodálták ezt a cselekedetét.<sup>10</sup>”

(És pontosan Alkésztisz értékrendje az, ami egy nyomasztó kérdéskört vetít elénk, éppen az általa képviselt értékek okán. Arról van szó ugyanis, hogy nagyon szép, egyszerű és problémátlan dolog a barátságról általában beszélni – annak tűnik –, amikor azonban valamilyen értéklebontásban, értékvonzatokban kezdünk gondolkodni, akkor nagyon is elbizonytalanodhatunk: mi maradt a hűségből, az önfeláldozásból – mindazokból az értékekből, amelyek a klasszikus barátság-eszményt képviselték? Arisztotelész, aki a házastársi kapcsolatot tekinti minden két ember között létesíthető kapcsolat etalonjának<sup>11</sup>, azt emeli ki – igen megfontolandóan –, hogy a hűség jogi kötelék a barátságban, de a barátok közötti hűség önkéntes vállalás kérdése. Ami azt jelenti, hogy sokkal inkább involválja a személyt, másfelől

---

<sup>8</sup> Euripidész nyomán alighanem Jean Giraudoux láttatta a legteljesebben Alkésztisz cselekedetének páratlanságát.

<sup>9</sup> Ezek is többnyire férfiak voltak: Orfeusz, Odüsszeusz, a pamphüliai Ér, a katona.

<sup>10</sup> Platón: *A lakoma* In: *Összes Művei*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984. 955.

<sup>11</sup> Szerinte a házastársak kapcsolatának középponti eleme a barátság.

pedig felmondható, minden jogi következmény nélkül, tehát más típusú benne a koercitív tényező. Nem összevethető minőségek.)

Mi származik mindebből? Elsősorban az, hogy a barátság egy erősen normatív szubsztanciává változott, amelyben a szabálykövetés lett a döntő, természetesen annak alapján, hogy a szabályokat a barátok mintegy megállapították, ez egy erősen tranzaktív és folyamatos aktus. Amikor a nőt afelől kérdezik, hogy miért könnyebb és problémátlanabb számukra egy baráti kapcsolat, általában a nyíltságot és a közvetlenséget nevezik meg – azaz a szabálykövetés merevségével ellentétes minőségeket –, mint amelyek e kapcsolatok minőségét jellemzik. És a fentiek mellett még megnevezik a férfiakénál nagyobb figyelmet, „odafigyelést”, azt hogy a szabály- és normakövetés által vezetett férfibarátságokénál sokkal inkább jellemzi ezeket a kapcsolatokat az, hogy bennük valamilyen életprobléma közös megoldása az érdek, tehát, hogy a problémamegoldás az alapvető.

Euripidész *Hippolitosz*ában Phaidón és a dajka párbeszéde az alapformája az antik görög nő-barátságnak, Phaidón mintegy elmeséli – megvallás akkoriban persze nincs –, hogy melyek azok az alternatívák, amelyek között nem lehetséges dönten. A keresztény középkor ábrázolásaiban az úrnő és komorna kettőse veszi át ezt a baj-elhárító szerepet.

A női barátságok, a baráti társaságok sokkal inkább *egy terápiás közösség* képét vetítik elénk, egy olyan kapcsolatét, amelyben a *phüszisz* ismét „kisimul” a hatékony interakcióban.

Mindazonáltal az interaktivitás, tranzaktivitás és a filozófiai interszubjektivitás kérdései nem fedik el a barátságnak ama legfontosabb vonását miszerint az értékszubsztantivitás<sup>12</sup> a döntő – ha a görög esszencializmust a Max Scheler által bevezetett fogalommal helyettesítjük. Azazhogy a barátok közös értékrendszere teszi a barátságot, ami maga szintén egy folyamat, a régebbi értékek eltűnhetnek és újabbak veszik át a helyüket, nem beszélve arról, hogy az élményközösség rögzíti alkalmasint pedig konzerválhat is egy élményalakzatot (a bajtársi közösségben). A tranzaktivitásról sokat mond az, hogy nagy, hosszantartó, kipróbált barátságok szakadhatnak meg amiatt, hogy az értékekről való folyamatos diszkusszió, vagy azok cseréje, a tranzaktivitás elmarad. Ilyenkor a barátok hirtelen arra jönnek rá, hogy „már nincs közösük”, nincs baráti közösség. Ez még akkor is így van, ha a baráti

---

<sup>12</sup> A scheleri fenomenológiában analitikus összefüggésekben is megjelenik a kapcsolatiság az értékvonatokkal összekapcsolva: ezek szerint saját-, aktus-, érzület- és cselekevéssérték. Modellként ő is a házastársi kapcsolatot veszi. Hármás tényezőrendszerrel van szó: értékhordozó a személy, a forma, maga a formán belül átélt kapcsolat. Az „alapok” a személyek, de maga a házasság vagy a barátság független annak átéltségétől abban az értelemben, hogy a felek a „barátsághoz” esetünkben mint valami a priorihoz viszonyulnak.



kapcsolatok mindig aszimmetrikusak, az egyik fél mindig „erősebb”, ami alighanem ezeknek a kapcsolatoknak a belső dinamikáját biztosítja.

Az érzelmi- értelmi és erkölcsi komponensek mellett azonban van valami, amire külön ki kell térnünk: ez pedig az érdeknek a kérdése, a barátság érdekközösség-meghatározottsága, ha nem is kizárólagos, mégis döntő mozzanat. Az érdekérvényesítésben megmutatkozó nagyobb erő egy elemi szervezeti formát is jelent, a cselekvés közös okainak, céljainak és tartalmának meghatározása, ebben pedig az érdekeknek megfelelően való eljárás, azoknak a védelme politikai konnotációkat is tartalmaz. A barátság megsokszorozza az egyes erejét, méghozzá akkor, amikor erre az egyesnek a legnagyobb szüksége van, megsokszorozza pontosan ahogy Plátón ezt az *Államban* megfogalmazza, a közös cselekvés nagyobb mértékéről és lehetőségéről, mint az állam ontológiai feltételéről. Arisztotelésznel is megtaláljuk ezt a gondolatot: szerinte a barátság – mint mindenféle közösség –, az állami közösség egy részének tekinthető, és mint ilyen, normatív viszony.

A platóni módszertan szerint felfogott rokonszenvi közösséget Arisztotelész több felosztásban látta: „rokonszenvet az kelthet bennünk, ami, jó, kellemes vagy hasznos”, egyfajta fokozatosságban és mátrix-szerű elrendezésben. Nála azonban igen termékeny ellentmondásosságban bontakozik ki a jó (a közös norma képzésében), amikor azt hangsúlyozza, hogy tulajdonképpen a jóság kétarcú, azaz hogy igen nagy lehet a távolság a között, ami általában véve jó, és a között, ami nekünk jó. (Végül azonban mégsem eshetünk abba a hibába, hogy végig valamilyen helyi értékű, lokális jóról beszéljünk a barátság kapcsán.) Sőt, szó esik a látszatról is, az álságos jóról, jó lehet ugyanis az, „amit annak tartunk” és persze ketten is annak tarthatjuk ugyanazon *javat*, csak hogy ez exponálható a végtelékig, a csupán csak helyhez kötött *javak* végül is alkalmatlanná válnak a jó szempontjából vett általános iránymutatásra. Tehát a barátok alighanem *felügyelik* egy bizonyos interaktív folyamatban, hogy ne távolodjanak el a társadalmilag elfogadott normától. Hogy újrakössék a szövetséget a kritika alapján, illetve segítségével. Persze a kritikai *démarche* mindig beleroppanhat a gyengébb, s vele a baráti kapcsolat: nem születik meg az új szövetség. Jóllehet a szabadság területének véljük a barátságot, íme, csak korlátozott értelemben az.

Tanulmányom egyik legfontosabb sugalmazása, valamint érve az esszenzializmus mellett, hogy a folyamatos együttetés nélkül nem beszélhetünk baráti közösségről, ez képezi annak az *idejét*, avagy heidegeriánusabb fogalomhasználattal: *időiségét*, *időbeliségét*, temporalitását. Ez az ontológiai szubsztanciája. Az együttlét az együttetés feltétele, ámde igen sok formája lehetséges: a fizikai együttlétől mindazon formákig, amelyeket a kommunikációs lehetőségek mindenkor megengedtek. Sőt, azt is megkockáztatom, hogy lehetséges egy virtuális együttlét is, amelyben az egymásról való tudás áthidalhatja az együttlét hiányát. Arisztotelész beszél *járvékos*, másodlagos barátságról,

amely főleg az utilitarisztikus értékek köré szerveződött kapcsolatból származik.

Az időiséghez két dolog szükséges: hogy elkezdjék a barátkozást, „bizonyos mennyiségű sót együtt fogyasszanak el”, majd, hogy folytassák, azaz, hogy Arisztotelész kifejezésével: „fogyasszák is együtt azt a bizonyos sót”, mert ha nem teszik, nincs meg ez a másodlagos só, akkor csak egy barátság szép emléke marad csupán, s mindannyian tudjuk, hogy milyen kínos lehet a szép emlékeket elevenítgetni. A barátság azonban belső forma is, ezért tehát a közösség – hogy a heideggeri jelenlét-elemzés megfontolásait alkalmazzuk –: hiányként jelenlét.

A némaság itt azt jelenti, hogy milyen fontos a közös nyelv, azok a nyelvjátékok, amelyekben a barátság létezik, amelyben folyamatosan újraképződik egy sajátos szemantika. Éppúgy jellemzi a barátságot ez a nyelvben-létezés, mint az együtthatásban megmutatkozó időisége. A barátunk meglehet egy folyamatos belső monológ-formában is.

A barátságnak azonban nincs *tere*: a posztmodern<sup>13</sup> korban mindenhol lehet kommunikálni.)

Amit Arisztotelész a hasonlóságról mondott, meg hogy a jó emberek barátsága milyen, hogy miként korrigálja az igazságosságot az egyenlőség a barátságban – nyilvánvaló, hogy ezekkel a megfontolásokkal részben Platón kívánta folytatni, részben az eszményi jelleg mellett hozott fel olyan érveket, amelyek ma már nagyon spekulatívnak tűnnek. Mégis használható instrumentáriumot jelentenek, amely mellett nélkülözhetetlen az irodalom képe<sup>14</sup> a nagy barátságokról.

A mi reflektált személyes tapasztalatunkat igen nagy sikerrel használhatjuk a görög barátság hermeneutikájában és fenomenológiájában.

---

<sup>13</sup> Azt hiszem, hogy valami alapvetően megváltozott a posztmodern korban a barátság körül, erről azonban ebben az összefüggésben nem nagyon lehet beszélni. A barátság a nagy világtörténeti korszakokban döntő módon a hagyományos közösségekben, annak a formáiban, azokhoz kapcsolódva alakult, azoknak a mintáit és értékrendszereit képezte le. E körül azonban valami alapvetően megváltozott. A posztmodern korban egyre inkább csak alkalmi közösségek vannak, s lehet, hogy a barátság is egyre inkább helyzet- és alkalomfüggő dolog lesz. A posztmodern barátságban a barátok alighanem majd csak jönnek, vannak, voltak. És megszűnik ennek az alkalmazott etikája is.

<sup>14</sup> Az *Athéni Timón*ban Shakespeare azon a véleményen volt, hogy az arany, a rőt lángú kincs, az emberiség közös rimája, minden emberi kapcsolatot, így a barátságot is képes nemcsak megszüntetni, hanem ellentétévé változtatni, mivelhogy a teljes erkölcsi világrendet a kontráriusává alakítja.